

*Revista Crítica
de Ciências Sociais*

Revista Crítica de Ciências Sociais

89 | 2010

Estudos feministas e cidadania plena

Imobilidades e fracturas. Mulheres, identidades e narrativas viajantes em Timor-Leste

Immobilities and Ruptures. Women, Identities and Narratives of Travel in East Timor

Immobilités et fractures. Femmes, identités et narratives voyageuses au Timor-Oriental

Teresa Cunha



Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/rccs/3752>

DOI: 10.4000/rccs.3752

ISSN: 2182-7435

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Edição impressa

Data de publicação: 1 Junho 2010

Paginação: 141-152

ISSN: 0254-1106

Refêrencia eletrónica

Teresa Cunha, « Imobilidades e fracturas. Mulheres, identidades e narrativas viajantes em Timor-Leste », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 89 | 2010, colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 19 abril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rccs/3752> ; DOI : 10.4000/rccs.3752



TERESA CUNHA

Imobilidades e fracturas. Mulheres, identidades e narrativas viajantes em Timor-Leste

A partida de Timor-Leste e a ausência mais ou menos prolongada, e em maior ou menor grau politicamente motivada, condicionou a reconfiguração da identidade de algumas mulheres timorenses. Esta identidade reconfigurada passou a incorporar tanto as memórias do tempo passado na “sua terra” como as experiências que a condição de afastamento lhes impôs e a ficção do futuro como uma escatologia própria da diáspora. Neste texto, e num primeiro momento, é meu interesse reflectir sobre a teorização de modos de produção de *identidades e narrativas viajantes* e o seu lugar no confronto entre o consenso nacionalista e o dissenso pós-bélico. Num segundo momento procuro discutir como estas identidades e discursividades migrantes e diaspóricas se constituem como lugares de imobilidade e de fractura nos quais as mulheres participam.

Palavras-chave: diáspora; exílio; feminismo; identidades; mulheres; pós-colonialismo; Timor-Leste.

Introdução

A progressiva organização dos movimentos de libertação e a consolidação das suas lideranças, no espectro colonial português, levou a que se produzissem diásporas, ou seja, comunidades auto-exiladas em territórios estrangeiros. Estes grupos de pessoas, normalmente dirigentes desses movimentos, agiam quer como postos avançados da organização nas diferentes iniciativas de luta no interior do território colonizado, quer como “frentes” diplomáticas no relacionamento com instituições como a ONU e com os governos dos países nos quais procuravam apoio para os seus propósitos independentistas.

No período que se seguiu à revolução democrática em Portugal e que antecedeu a proclamação da independência de Timor-Leste, vários dirigentes da FRETILIN (Frente Revolucionária de Timor-Leste Independente) deslocaram-se ao estrangeiro, nomeadamente a Portugal, na tentativa de negociar os termos da sua descolonização e independência. No sentido

inverso e quase em simultâneo, retornam a Timor as/os estudantes timorenses que estavam a fazer a sua formação na Austrália, em Portugal, Moçambique e Angola. Constituiu-se assim o grupo que levará por diante o projecto de autodeterminação do país actuando dentro e fora do território no sentido de consumir a independência política e o fim da presença colonial de Portugal (Horta, 1994).

Na eminência de uma invasão militar em massa por parte da Indonésia, que de facto ocorreu no dia 7 de Dezembro de 1975, foi decidido pelo Comité Central da FRETILIN enviar para o estrangeiro alguns dos seus dirigentes, no sentido de estes poderem, por um lado, procurar apoios políticos e, por outro lado, articular a luta no interior com o trabalho diplomático e político no exterior. Pode-se dizer que a diáspora timorense começa com este grupo restrito de pessoas que deixaram o seu país num momento de fractura crucial, no qual se jogava a realização do ansiado projecto nacionalista e da constituição da *identidade nacional* timorense. É importante reter que a experiência da separação devida à guerra, enquanto um sofrimento comum a muitas pessoas, teve muita importância na produção de uma identidade colectiva nacional em Timor-Leste. Esta experiência de “ruptura catastrófica” (Almeida, 2000: 235) foi essencial para a constituição de comunidades de sentimento e de interpretação do que deveria ser, um dia, a nação Timor.

Modos de produção de identidades e narrativas viajantes

Ao longo da guerra, que durou vinte e quatro anos, alguns milhares de pessoas conseguiram deixar Timor-Leste e instalar-se em países estrangeiros, nomeadamente na Austrália e em Portugal. Estas comunidades exiladas ou autoexiladas permaneceram fora do seu território de origem durante mais de duas décadas, mantendo com o país e a sua identidade nacional uma relação simultaneamente próxima e longínqua; trata-se de uma relação de pertença problemática, porque feita através de uma experiência concreta de afastamento físico e simbólico.

Longe de se tratar de um caso único, a experiência das mulheres e dos homens de Timor que viveram na diáspora coloca, no actual contexto de reconstrução pós-bélica e construção de um Estado nacional, alguns dilemas e algumas questões epistemológicas interessantes. No momento de retorno ao país, a experiência de ressignificação da identidade feita no afastamento tem vindo a ser motivo de amplas discussões e nem sempre tem sido considerada como uma potencialidade para a sociedade timorense. Isto é, por exemplo, perfeitamente visível na crise e instabilidade políticas vividas no país durante o ano de 2006, em que a etnicização de

“loromonu” e de “lorosae”, bem como a diferenciação entre timorenses tidos como “autênticos” ou mestiços, tem vindo a constituir uma base retórica de legitimação de fracturas, que conduzem à exclusão ou inclusão no novo país de pessoas ou grupos sociais.

A ausência, mais ou menos prolongada, mais ou menos politicamente motivada, traçou as condições de reconfiguração da identidade dessas pessoas, que passou a incorporar as memórias do tempo passado na “sua terra”, as experiências que a condição de afastamento necessariamente lhes impôs, e a ficção do futuro como uma escatologia própria da diáspora. Durante todo o processo do exílio, a hibridização social da experiência cultural foi-se intensificando, enquanto, ao mesmo tempo, se foram cristalizando alguns dos artefactos culturais originais considerados mais representativos: a língua reproduzida em canções, a literatura escrita ou oral, as fotografias que fixam no tempo e na memória as pessoas e as paisagens, certas regras de conduta e valores tidos como próprios e singulares. As razões que levam ao afastamento e dispersão coerciva constituem-se numa história fundadora da diferença crucial entre as pessoas exiladas e a comunidade de acolhimento e têm, normalmente, um grande significado político, tendo em consideração as suas causas (Alpers, 2001). Essa diferença deve ser mantida como modo de sobrevivência e de antecipação do retorno que acontecerá um dia.

Contudo, os processos traumáticos e violentos que forçam as pessoas ao deslocamento não lhes retiram capacidade de resiliência e de criar, por isso, culturas de resistência. Este carácter dinâmico na construção da identidade diaspórica pressupõe e sobrepõe vários movimentos que coexistem, que conjugam processos locais e internacionais, que atravessam fronteiras, o tempo, a geografia, a classe e a identidade sexual. Usando para o meu propósito as ideias de Amina Mama (2000), a separação forçada da terra e do país vai sendo transfigurada numa espécie de pertença melancólica e essencializada. Nesse processo, as memórias, ou melhor dizendo, os arquétipos idealizados do que se deixou, passam a processar-se como se fossem condições desterritorializadas, arrancadas à espacialidade, colocando o problema da incerteza da reprodução cultural fora do Estado-Nação ou de paisagens culturais estáveis (Appadurai, 1996; Ong, 1999: 11; Roy, 2008). A comunidade nacional imaginada (Anderson, 2006) é regularmente invocada através de performances subjectivas e retóricas que permitem manter, até certo ponto, a ligação e a pertença identitária à “nação” que teve que se deixar (Werbner, 1997: 230). Contudo, esta comunidade de origem torna-se cada vez mais problemática e maleável, como Aihwa Ong refere, ou seja, é formada, em simultâneo, por dinâmicas de escape e de disciplina (1999: 19).

As histórias de vida das pessoas que se sentem parte de uma diáspora são exemplares desse ponto de vista, e revelam bem que as descrições genéricas sobre uma determinada identidade/cultura, sobre a qual se projectam determinados atributos (Mama, 2000), são apenas pedaços incompletos da complexidade cultural e identitária presente em cada uma delas. A este propósito, as narrativas das diferentes diásporas apresentam um padrão consistente com esta ideia de uma identidade viajante. E como as culturas viajam “e de regresso a casa inscrevem memórias indeléveis nos seus hábitos sem imaginarem as que elas próprias deixaram pelo caminho” (Perez, 1998: 224).

As palavras que se escolhem e se alinham para construir os epítomes narrativos dessas viagens emergem dos complexos contextos que lhes deram origem e que as ressignificam quando, finalmente, são pronunciadas. Deste modo, as longas conversas sobre a vida e as condições concretas que as fizeram deslocar-se tanto por territórios físicos quanto imaginados, são as pontes, as trajectórias que as unem aos pontos de partida e de chegada.¹ Assim, por causa de uma guerra, Susy foi obrigada a fugir da sua aldeia no Ruanda, quando tinha apenas oito anos, em direcção ao Congo. Para trás deixou a família, a sua casa, as suas roupas e até a sua língua. Acolhida por missionárias belgas no Congo, passou a falar francês todos os dias e a sua religião passou a ser o catolicismo. Durante a adolescência outro conflito armado obrigou-a a fugir novamente. Desta vez refugiou-se na Bélgica com a ajuda das mesmas missionárias. Ali completou os estudos secundários e superiores e começou a sua vida profissional como secretária. Decidiu regressar ao Ruanda mas não conseguiu e acabou por se instalar no Burundi, onde casou, teve os filhos e continuou a sua vida profissional, desta vez como secretária de um departamento governamental. Em 1994 a guerra impediu-a, de novo, de entrar no Ruanda, ao mesmo tempo que mobilizou o seu filho mais novo, entretanto formado em medicina. Só em 1998, Susy consegue entrar em segurança no Ruanda, seguir até à sua aldeia e reencontrar alguns dos membros da sua família, mais de quarenta anos depois de ter partido. Suzy fala desta viagem desagregadora e, ao mesmo tempo, cosmopolita desta forma:

¹ Todos os excertos dos discursos das mulheres apresentados neste trabalho são parte de um conjunto de transcrições de entrevistas levadas a cabo pela autora entre 2001 e 2005 em Portugal, Timor-Leste e Ruanda. Uma parte destas transcrições, depois de editadas, encontra-se publicada em Amal (2006). Os restantes excertos são notas de campo e fazem parte dos seguintes trabalhos: Cunha (2001) e Cunha (2006).

Quando voltei tudo era diferente e a mesma coisa ao mesmo tempo. À excepção da senhora, a minha vizinha, uma mulher velha que sempre viveu junto à nossa casa de família. Ela tomou conta dela, impediu que fosse queimada e devolveu-me uma vez que eu sou a filha mais velha da família. (Cunha, 2006)²

Ao longo deste percurso de fuga, que para ela também é diaspórico, Suzy foi incorporando formas de vida, valores e até visões do mundo marcadas pela multiplicidade, não apenas das suas experiências mas também das culturas onde viveu: “Sinto-me Ruandesa tanto como Burundesa e sinto-me tão bem na Bélgica como no Congo. Eu sou tudo isso” (*ibidem*).³ As identidades são frágeis e, ao mesmo tempo, de uma elevada espessura subjectiva, societal, territorial e histórica. Quando falamos de identidades devem ser tidos em consideração vários factores, como a identidade sexual, lugares, idade, etnicidade, agendas políticas, sistemas de valores e outros.

As diásporas, sendo movimentos, por um lado, são imobilidades, por outro. É necessário compreender que cada grupo ou pessoa sofre o impacto da diáspora dentro de um determinado conjunto de condições que contribuem para a significação dessa experiência. É plausível pensar que para a maioria da humanidade fugida à guerra, as estratégias de sobrevivência alimentam o projecto de retorno e valem-se de um conjunto de operações, simultaneamente, mentais, sociais e cognitivas, que conduzem à fixação e essencialização do passado (Ong, 1999: 11). É a partir deste postulado que analiso o comportamento paradoxal da diáspora, ora movimento, flexibilidade e hibridização, ora nativização, rigidez e imobilismo.

Um exemplo deste comportamento pode ser encontrado na ficção do passado: as pessoas accionam uma memória e referem-se discursivamente sobre o passado como sendo o lugar da paz, da tranquilidade, da ausência de contradições, como mostram as palavras de Mafa: “Há sempre um pretexto para festejar e é das festas que se constrói a paz porque é ali que as pessoas se encontram para conversar, dançar e cantar, juntando as suas alegrias. É, aliás, característica timorense, a realização de festas, mesmo nos piores momentos da sua história” (Amal, 2006: 76-77).

² “Quand je suis retournée tout était différent et la même chose au même temps. Sauf la dame, ma voisine, la vieille femme qui habitait depuis toujours auprès de notre maison de famille. Elle a pris soin de notre maison, elle a empêché qu’elle soit brûlée et me l’a rendue lorsque que j’étais l’aîné de la famille.” Tradução da responsabilidade da autora.

³ “Je me sens Rwandaise ainsi que Burundaise et je me sens aussi bien en Belgique qu’au Congo. Je suis tout cela.” Tradução da responsabilidade da autora.

As perdas ocorridas durante a guerra reforçaram esta ideia de um passado feliz e impediram, muitas vezes, de pensar e imaginar o futuro e, muito menos, o presente, como um processo dinâmico de múltiplas identificações, incluindo as que ocorrem em pleno tempo e espaço da guerra. O *Outro* é tudo o que é trazido pela guerra e é, também, quem não partilha os horrores e as inseguranças que ela gera. O segundo processo a ter em atenção é a fixação numa imagem mumificada da terra, das pessoas e dos costumes, por parte de quem é obrigado a partir. Trata-se depois de ficcionar o futuro em função do passado. O presente é pensado como um trânsito, uma coisa provisória desprovida do sentido principal da vida. A projecção dá-se para a frente mas ancorada num passado *congelado*. A sua própria terra, que se transforma devido à guerra, torna-se no *Outro*.

A experiência da guerra em Timor-Leste acentuou a dicotomia entre observador e observado. Lurdes Bessa saiu de Timor com três anos de idade em 1974 quando a família dela considerou ser necessário fugir da violência instaurada com a ocupação militar indonésia. Vinte e cinco anos depois, em 1999, ela regressou porque decidiu participar na reconstrução do seu país. Passados poucos meses, ao resumir a sua experiência de regresso, as suas palavras exprimem uma contradição que invoca e reclama, ao mesmo tempo, autenticidade e legitimidade: “Eu sou timorense, tenho muito orgulho em ser timorense mas não penso como eles, não gosto do que eles gostam, não quero nada do que eles querem.”⁴

Pertencer a um grupo, sentir que se partilha um conjunto de características, cria a ideia de etnicidade, ou seja, uma fronteira que divide o mundo em *nós* e *eles*; *nós* somos quem tem/partilha mitos de origem e de destino comuns (Yuval-Davis, 1997: 193). Este carácter performativo da essencialização das identidades é, normalmente, bem aproveitado pelas narrativas épicas nacionalistas em contexto de Guerras de Libertação. Todavia, esta necessidade de permanência coexiste com um autodescentramento suscitado pela transformação a que a diáspora obriga que não deverá ser corrosivo das *raízes* a que se sente ligada uma identidade individual ou colectiva, mas que é condição para que cada pessoa ou sociedade possa mudar e sentir-se bem com essa mudança. Estas são algumas das razões para que se possa dizer que a experiência da diáspora é, em grande medida, tanto uma “experiência de fronteira” como de identidades viajantes. Na diáspora, também estas políticas de diálogo e de dissenso podem ser propiciadoras de uma unidade que se apoia no reconhecimento de que qualquer projecto colectivo

⁴ Esta frase foi-me dita por Lurdes Bessa em Fevereiro de 2001 em Timor-Leste aquando de uma viagem de trabalho minha ao país.

tem que contar com a diversidade das experiências, eventualmente ancoradas num passado mais ou menos comum, mas alicerçadas em experiências e memórias profundamente *Outras*.

Hersa explica desta maneira o confronto, entre os que tiveram que fugir e ficar longe de Timor-Leste e os que permaneceram e viveram com a violência da guerra no quotidiano, e como este se pode começar a transformar num diálogo:

Por isso é que eu digo, que os timorenses que estão fora, que têm amor por Timor, como é o meu caso, devem ter coragem de voltar para Timor para enfrentarem a cultura que os indonésios deixaram lá. Quando eu cheguei muitas pessoas me viram com maus olhos:

– Pois vocês não voltaram, nós é que sofremos estes vinte e tal anos, vocês foram para um sítio melhor.

Mas nós dizíamos: - Olhe que não é assim, nós saímos daqui mas não estivemos no bem bom, se calhar até sofremos mais que vocês. Tudo bem vocês estavam aqui e não podiam dizer nada senão eram logo mortos, torturados. Nós estávamos num país livre, podíamos falar à vontade, que ninguém nos proíbe, mas nós lutámos muito, porque se não fossemos nós a chamar a atenção, fora de Timor, ainda hoje estava cá a Indonésia. Vocês sozinhos não conseguiam chamar à atenção o mundo, nem os jornalistas cá podiam entrar há uns anos atrás. Nós saímos de Timor, mas nunca parámos, nunca nos calávamos, onde quer que a Indonésia estivesse a fazer uma reunião, lá estávamos nós, a fazer barulho, ninguém nos proibia; se a polícia nos apanhasse não éramos presos, só nos perguntava o que estávamos a fazer, mais nada. E a pessoa ficava mais convencida. Mas quem não sabia, nós até tínhamos medo de sair à rua, principalmente os jovens, olham-nos com uns olhos, até mete medo sair de casa. Alguns deitam piadas:

– Ah Timor agora está a florir, estes agora voltam!

Nós fazemos de conta que não ligamos, como se não ouvíssemos. Se eles vierem falar directamente, eu sei-lhes responder:

– Olhe se eu hoje estou aqui, é porque contribuí também para que isto esteja assim”. (Amal, 2006: 84-85)

A diáspora, as identidades e as mulheres

Trago agora para a discussão alguns apontamentos sobre as mulheres na construção e reconstrução das identidades durante e após a diáspora. Em primeiro lugar, é necessário precisar que as mulheres são usadas para representarem a própria ideia de Nação pelos projectos hegemónicos nacionalistas. É comum a Nação ser associada a uma figura feminina que cristaliza em si mesma os valores, a forma “correcta” de se ser Nação e, por interposta

personagem, ser Mulher (Yuval-Davis, 1997). Por outro lado, os interesses ou as contribuições específicas das mulheres são obscurecidos ou eliminados pelo discurso dominante da “Libertação”, não constituindo, na maioria dos casos, uma preocupação política e nem sendo reconhecidos como primordiais para a construção da nação. Esta condição de dupla subalternidade é vivida de par com todas as outras a que o sexo feminino está normalmente sujeito. Se aos homens está associada a ideia e a capacidade da mobilidade transnacional, mesmo em condições difíceis e traumáticas como são as diásporas, às mulheres é atribuída a disciplina familiar, ou seja, a sua fixação física e social dentro do aparelho familiar privado (Ong, 1999: 20-21).

Sendo representadas como as transmissoras e reprodutoras intergeracionais por excelência durante os períodos diaspóricos (Yuval-Davis, 1997: 196), as mulheres servem o propósito de, ao longo do tempo, funcionarem como salvaguarda dos valores e dos artefactos culturais necessários à manutenção de uma ideia e de uma experiência de pertença. Apesar de não serem ouvidas no decurso dos processos de tomada de decisão, costumam ser chamadas a estar na linha da frente da essencialização e da etnicização das culturas. Como se torna evidente, esta tarefa tem um elevado valor político para as lutas de libertação. No entanto, tem ainda um outro efeito, a saber: pode conduzir à recriação dos modos de subalternização do sexo feminino e dos seus papéis sociais consagrados na matriz cultural de origem (Yuval-Davis, 1997; Ogden, 1996). Ao reforçarem os laços com a sua “origem”, elas reforçam assim todos os modos de regulação, conservam todos os costumes que tendem a discriminá-las ou a fixá-las estritamente no espaço doméstico, na discricção, no silêncio, na subalternidade intelectual e social.

Não nos devemos contentar porém com esta apreciação. É necessário redobrar a atenção e tornar mais complexa e abrangente esta avaliação, pois que o papel que fica reservado, ou é atribuído, às mulheres na diáspora é muitas vezes transgredido e subvertido, transformando-se frequentemente em actos de rebelião, como diria Amína Mama. É necessário, pois, perscrutar e identificar os momentos em que elas encontram na nova situação as condições de renegociação da sua identidade enquanto membros do grupo e enquanto mulheres. Deste modo, criam as condições para renegociar o seu estatuto de mulheres, encontrando novas formas de sobrevivência e reinventando, reflexivamente, os seus papéis sociais. A ambiguidade e a complexidade que enfrentam durante a diáspora permitem-lhes a inovação e a experimentação; os costumes e as regras são relativamente indefinidos e, por isso, mais negociáveis (Ogden, 1996). Passam a fazer parte dos partidos políticos e a participar nas decisões; reconfiguram as suas vidas pessoais e familiares, subvertendo muitas vezes os costumes ou simplesmente

contornando-os. Para algumas, a estada longe do seu país permites-lhe estudar, escrever, adquirir um outro estatuto social com base no seu trabalho intelectual e/ou profissional. Com isso pode vir a independência económica e também a resistência a normas discriminatórias de carácter público ou privado (*ibidem*: 172). Ao criarem rupturas, elas abrem caminhos que farão parte das novas identificações, com as quais se construirá a cultura da nova nação ou da nação libertada. Este elemento, obscurecido e remetido sistematicamente para um plano inferior da narrativa épica nacionalista, torna-se incontornável quando a disputa pelo espaço público ocorre no momento do retorno ao país. Não sendo uma luta fácil nem igual, é uma das lutas em que as mulheres entram sem receio. As palavras de Micató expressam essa segurança, ou seja, os dissensos que as diferentes identidades femininas trazem para o discurso e para a prática pós-diaspórica:

Elas participam em todos os aspectos da vida social e política, trabalham nas ONG, são agricultoras e comerciantes. Isso também está a contribuir para a paz e para a luta na conquista da igualdade. Durante o primeiro congresso da mulher, souberam identificar os dez aspectos principais para construir a paz, não descurando da reconciliação, do problema da violência, do problema da participação económica, da decisão política, da agricultura e dos Direitos Humanos. Tudo isso foi decidido e teve um grande impacto na apresentação da Plataforma de Acção que resultou desse Congresso para o Governo de Transição e teve muita repercussão no Governo actual. No que se refere à participação das mulheres na vida política, temos 27 % das mulheres no Parlamento e temos 5 mulheres a nível do Governo, nas posições ministeriais mais altas. Temos também 25% das mulheres a trabalhar na Administração Pública e temos mulheres a liderar ONG. (Amal, 2006: 145)

Considerações finais

Tendo em mente tudo o que foi dito acima, pode dizer-se que o que é remoto, instável, diferente, que se veja a si mesmo como margem ou incompletude, não cabe, não serve à nação: é o *Outro*. Por isso, as identidades fracturadas ou ambivalentes da diáspora, as identidades cruzadas com o colonialismo são identidades problemáticas, vistas e consideradas como fora do controlo do “olho normalizador”, que é a função homogeneizadora do Estado-Nação.

Apesar do fim do colonialismo político, a nação pós-colonial não deixa de ser um facto político e discursivo moderno no qual a diversidade e as diferentes memórias estão a ser homogeneizadas, tal como alerta Boaventura de Sousa Santos (Santos, 2002) quando afirma que “a razão metonímica”, aquela que toma a parte pelo todo, está bem presente na retórica da

legitimidade nacionalista. Esta discursividade sociopolítica desperdiça, frequentemente, muitas experiências. Todas as gramáticas, as biografias e as histórias que são expressão das dinâmicas e das interações culturais, que todos os processos históricos contêm, contrariam estas narrativas da legitimidade exclusiva em que *alguns* estão em condições de representarem *todos*, instaurando mais uma relação identitária de desigualdade. A ideia de Amílcar Cabral, de que a cultura é um lugar, por excelência, de resistência, e que “a libertação nacional é, necessariamente um acto de cultura” (1976: 225), é pervertida em um modo de alienação incapaz de dar conta, não apenas do dinamismo de cada cultura, como também da sua própria diversidade interna.

As diásporas provocam uma intensa turbulência nestas concepções de autenticidade, pois questionam, a partir do interior da cultura – uma vez que as pessoas exiladas se sentem parte da cultura de “origem” – a sua permanência e unicidade. A diáspora realiza o efeito de ficcionalização de certos elementos identitários mas traz, ao mesmo tempo, e de forma amplificada, as dinâmicas relacionais que todas as identidades e culturas suscitam. A diáspora é a experiência da contaminação que se faz, apesar dos mitos nacionalistas, ou seja, de que nascemos e somos semelhantes entre nós em razão da nação e, por isso, nos diferenciamos dos outros que não lhe pertencem. É importante sublinhar a agência e as potencialidades emancipatórias dos sujeitos diaspóricos e do seu carácter profundamente crítico, tão necessário à redefinição das funções regulatórias e do conceito de Estado-Nação (Alpers, 2001; Ong, 1999).

Talvez uma das rebeliões pós-coloniais mais interessantes seja o reconhecimento de que as identidades, sobretudo aquelas que são sujeitas às diásporas, são constelações, de facto. Elas permitem enunciar a possibilidade de que o discurso pós-colonial se poderá conceber a si mesmo como diaspórico, ou seja, integrando e reconfigurando elementos *outros*, resignificando e descanonizando a sua própria ideia essencializada e descontaminada de cultura nacional. As potencialidades de ruptura que a diáspora comporta são, por essa razão, interessantes para o debate epistemológico que aqui tento abordar.

Interessa-me neste debate resgatar as experiências que o afastamento provocado pelas Guerras de Libertação Nacional, e que muitas vezes se autodenominam diásporas, traz para uma discussão epistemológica mais profunda. Efectivamente, o que procurei discutir a partir dessas experiências é que a narrativa pós-colonial nacionalista pode ser tão homogeneizadora quanto as narrativas mestras burguesas ou marxistas, essencializando as culturas e descolando-as da história; ilude, frequentemente, as relações

de poder entre sujeitos, grupos e sociedades; substituí, muitas vezes, o eurocentrismo por outro centrismo tão redutor quanto o primeiro; esquece que as interações locais contam na construção das identidades como contam as estruturas globais; pode ser tão sexista e excludente como o sistema capitalista-colonial.

Este debate pretende abrir um caminho crítico e construtivo para aprofundar e densificar as problemáticas das identidades pós-coloniais e os seus impactos na construção de sociedades mais justas, mais solidárias e, com certeza, paritárias.

Referências bibliográficas

- Almeida, Miguel Vale de (2000), *Um mar da cor da terra – Raça, cultura e política de identidade*. Oeiras: Celta.
- Alpers, Edward A. (2001), “Defining the African Diaspora”, Comunicação apresentada na oficina do Centre for Comparative Social Analysis, University of California, Los Angeles, 25 de Outubro. Consultado em 05/04/2010, http://www.ces.uc.pt/formacao/materiais_racismo_direitos_escolas/alpers.pdf.
- Amal, Teresa (2006), *Sete mulheres de Timor – Feto Timor NainHitu*. Santa Maria da Feira: AJP.
- Anderson, Benedict (2006), *Imagined Communities*. London – New York: Verso.
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Cabral, Amílcar (1976), *Unidade e luta*. Lisboa: Seara Nova.
- Cunha, Teresa (2001), *La’oFabe – Vamos partilhar*. Relatório de Missão a Timor-Leste: AJP e Tane Timor, 70 páginas (mimeo).
- Cunha, Teresa (2006), “Encontro Internacional da Marcha Mundial das Mulheres – Ruanda 2004 (relato)”, *Colecção Agitanç@s*, 31: AJP. Disponível em http://www.ajpaz.org.pt/docs/publicacoes/7_Agitancos/agitar31MMMRelatorioRuanda.pdf.
- Horta, José Ramos (1994), *Timor-Leste: amanhã em Díli*. Lisboa: Publicações D. Quixote.
- Mama, Amina, (2000), “Why We Must Write: Personal Reflections on Linking the Alchemy of Science With the Relevance of Activism”, *Agenda*, 46, 13-20.
- Ogden, Jessica A. (1996), “‘Producing’ Respect: The ‘Proper Woman’ in Postcolonial Kampala”, in Richard Werbner e Terence Ranger (orgs.), *Postcolonial Identities in Africa*. London: Zed Books Ltd., 165-192.
- Ong, Aihwa (1999), *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham & London: Duke University Press.
- Perez, Rosa Maria (1998), “Introdução III”, in Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, *Culturas do Índico*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 223-229.

- Santos, Boaventura de Sousa. (2002), “Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237-280.
- Roy, Anjali Gera (2008), “Rethinking Diaspora”, *Transforming Cultures Journal*, 3(1). Disponível em <http://epress.lib.uts.edu.au/journals/index.php/TfC/article/viewArticle/672>.
- Werbner, Pnina (1997), “Essentialising Essentialism, Essentialising Silence: Ambivalence and Multiplicity in the Constructions of Racism and Ethnicity”, in Pnina Werbner e Tariq Modood (orgs.), *Debating Cultural Hybridity*. London: ZedBooks, 226-254.
- Yuval-Davis, Nira (1997), “Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism”, in Pnina Werbner e Tariq Modood (orgs.), *Debating Cultural Hybridity*. London: ZedBooks, 193-208.